学术文化

乾嘉汉学治学宗旨及其学术实践探析
——以戴震、阮元为中心

黄爱平

[**摘要**] 乾嘉汉学治学宗旨是由文字音韵训诂入手以寻求经书义理。但汉学家对这一宗旨的理解并不一致，学术实践的途径亦有差异。考察其代表人物戴震、阮元各自的学术主张与学术实践，比较二者的同异之处，有助于我们进一步理解汉学治学宗旨的科学性与局限性。

[**关键词**] 乾嘉　汉学　学术实践
[**中图分类号**] K249.3　[**文献标识码**] A　[**文章编号**] 1002 - 8587 (2002) 03 - 0091 - 08

The Academic Principle and Practices of the Han - Learning School during Qianlong and Jianqing Periods: Dai Zhen and Ruan Yuan

The Han - learning School emphasized to approach the meaning of Classic through textual studies. However, different Han - learning scholars applied this principle variously. This article intends to examine the difference between those scholars' academic practice by focusing on Dai Zhen and Ruan Yuan. Dai and Ruan were different in their respective principle and practices. To study their similarity and difference could help us to understand the Han - learning School's success and limits.

清代汉学自顾炎武开山，阎若璩、胡渭奠基，惠栋确立之后，至乾隆、嘉庆年间发展至极盛，由文字、音韵、训诂入手以寻求经书义理的主张，历经几代学者的推阐，也成为汉学家普遍信奉的治学宗旨。就连激烈反对汉学的理学家方东树也不得不承认："此论最近信，主张最有力，所以标宗旨，峻门户，固壁垒，示信学者，谓据其胜理，而不可夺矣。"[①]但实际上，汉学家对本学派宗旨的理解是不尽一致的，所强调的重点也有差异。因此，尽管他们都坚持由文字、音韵、训诂入手来寻求经书义理，但各人的思想主张并不完全相同，学术实践的途径也有差异，获得的成就也不一样。其中，尤以戴震和阮元最为典型，反映出汉学家内部两种几乎完全迥异的治学风格和学术取向。

一

戴震是继惠栋之后著名的汉学家，皖派学者的重要代表。他继承顾炎武以来，特别是惠栋倡导的由文字音韵训诂以明义理的主张，明确指出："经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐。"[②]又说："仆自十七岁时，有志闻道，谓非求之六经孔孟不得，非从事于字义、制度、名物，无由以通其语言。宋儒讥训诂之学，轻语言文字，是犹渡江河而弃舟楫，

[**收稿日期**] 2001 - 11 - 20
[**作者简介**] 黄爱平 (1956 —)，女，中国人民大学清史研究所教授；北京 100872

欲登高而无阶梯也。”[3]可见，戴震十分强调文字、音韵、训诂的重要性，视之为求道的必由之路，并且是唯一的途径。就此而言，戴震的主张，与顾炎武“读九经自考文始，考文自知音始”[4]的呼吁，惠栋“经之义存乎训，识字审音，乃知其义”[5]的学术路径，可以说是基本一致的。

但是，置身于汉学方兴未艾的学术氛围之中，戴震以其敏锐的眼光，觉察到当时诸多汉学家群趋于训诂考据，而轻视义理探索，缺乏理论思维的弊病，因而他在大力推阐汉学治学宗旨的同时，尤为倡导训诂、考据与义理的结合。他说：“言者辄曰：有汉儒经学，有宋儒经学，一主于故训，一主于理义。此诚震之大不解也者。夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空得之，奚有于经学之云乎哉？惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经；求之古经而遗文垂绝、今古县隔也，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。”[6]显然，戴震明确反对一般汉学家将“故训”与“理义”截然对立的倾向，而极力主张由训诂入手寻求义理。在强调训诂与义理结合的过程中，戴震的思想主张还经历了一个发展变化的过程。早年他曾认为：“天下有义理之源，有考核之源，有文章之源，吾于三者皆庶得其源。”其后，为纠弊补偏，戴震转而更为强调义理的重要性。他说：“义理即考核、文章二者之源也，义理又何源哉？吾前言过矣。”[7]这也就是他自己所总结的心得：“有义理之学，有文章之学，有考核之学。义理者，文章、考核之源也。熟乎义理，而后能考核、能文章。”[8]由此看来，戴震对汉学宗旨的理解，亦即其思想变化的最终落脚点是对义理的重视，甚而强调“义理之学”是“文章、考核之源”，只有“熟乎义理，而后能考核、能文章”。就此而言，戴震的思想主张，已经与当时诸多汉学家重在文字、音韵、训诂本身的看法有了相当的距离。戴震的入室弟子段玉裁就不赞成其师的看法，而是强调考核的作用，认为：“义理、文章，未有不由考核而得者……《中庸》曰：‘君子之道，本诸身，徵诸庶民，考诸三王而不缪，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。’此非考核之极致乎？圣人心通义理，而必劳劳如是者，不如是不足以尽天地民物之理也。”[9]

阮元是继惠栋、戴震之后出现的扬州学派的重要学者，乾嘉学派的殿军。作为清代汉学的代表人物，阮元同样大力推阐汉学治学宗旨，明确指出：“圣贤之道存于经，经非诂不明。”[10]并特别强调：“圣贤之言，不但深远者非训诂不明，即浅近者亦非训诂不明也。就圣贤之言而训之，或有误焉，圣贤之道亦误矣。”[11]所谓“舍经而文，其文无质，舍诂求经，其经不实。为文者尚不可以昧经诂，况圣贤之道乎”[12]？可见，要寻求圣贤之道和经书义理，就必须通过文字、音韵、训诂，舍此无他途径。在这一基本问题上，阮元与惠栋、戴震以及其他诸多汉学家的主张是一致的。

同样，目睹当时一些汉学家严立汉宋之分，认为二者“一主于故训，一主于理义”，因而“仅取汉人传注之一名一物而辗转考证之”[13]，“误以襞绩补苴谓足尽天地之能事”的状况[14]，阮元也极力强调训诂、考据与义理的结合。但是，与戴震重视义理，视之为“文章、考核之源”不同，也与段玉裁等汉学家推崇考据，认为只有考据才“足以尽天地民物之理”亦异，阮元是从折衷汉宋、兼采二者之长的着眼点出发来主张二者不可偏废的。在他看来，古代周公制礼之时，已有“师”、“儒”之分，“师以德行教民，儒以六艺教民，分合同异，周初已然矣”。后世之学，大体不出此范围，即如相互对立、纷争不已的汉学宋学，实际上也是各得一端，皆有所长。他说：“两汉名教，得儒经之功；宋明讲学，得师道之益。皆于周孔之道得其分合，未可偏讥而互诮也。”因此，阮元既反对“学人求道太高，卑视章句”的倾向，也不赞成“但求名物，不论圣道”的弊端，而主张“崇宋学之性道，而以汉儒经义实之”，“兼古昔所不能兼者”，以使周礼师、儒之道都能得到发扬光大。对此，阮元有一段十分精彩的比喻，他说：“圣人之道，譬若宫墙，文字训诂，其门径也。门径苟误，跬步皆歧，安能升堂入室乎？学人求道太高，卑视章句，譬犹天际之翔，出于丰屋之上，高

则高矣，户奥之间未实窥也。或者但求名物，不论圣道，又若终年寝馈于门庑之间，无复知有堂室矣。”[15]可见，阮元着眼于把汉学重视考据，宋学强调义理的长处结合起来，既“求名物”，也“论圣道”，尤为主张通过文字训诂之“门径”，进而“升堂入室”，寻求“圣人之道”。显然，同样是注重训诂、考据与义理的结合，阮元的着眼点与戴震已经判然有别。

二

戴震和阮元都是乾嘉汉学的代表人物，但由于他们对本学派学术宗旨的理解不同，着眼点各异，所以，在各人的学术主张上，强调的重点也不一致。

戴震从重视义理的视角出发，极为强调“闻道”，把“志乎闻道”视之为文字、音韵、训诂、考据的鹄的。为达到“闻道”的最高目标，戴震在倡导对经书文字、音韵、训诂本身的客观考据的同时，还使用了“心”及“心志”这一概念，主张“心之所同然”，亦即人心的主观认同。在他看来，圣贤之道实际上就是古圣贤之“心”，亦可称之为“心志”，他说：“六经者，道义之宗，而神明之府也。古圣哲往矣，其心志与天地之心协而为斯民道义之心，是之谓道。”并且，“心”与“心”之间，或者说“心志”之间又是相通的，古圣贤之“心志”不仅“与天地之心协”，也不仅“为斯民道义之心”，而且还应当与己之心“相遇”。“志乎闻道”，就是“由文字以通乎语言，由语言以通乎古圣贤之心志”[16]，最终“不谬于心”。换言之，学者要“闻道”，要“通乎古圣贤之心志”，不仅要通过声音、文字、名物、典制的考证研究，而且还要藉助人心的思考、判断和认同。戴震明确指出：“凡学始乎离词，中乎辨言，终乎闻道。离词则舍小学故训无所藉，辨言则舍其立言之体无从而相接以心。”[17]又特别强调：“学者大患，在自失其心。心全天德，制百行。不见天地之心者，不得己之心；不见圣人之心者，不得天地之心。不求诸前古贤圣之言与事，则无从探其心于千载下。是故由六书、九数、制度、名物，能通乎其词，然后以心相遇。”[18]所谓“相接以心”，或者说“以心相遇”，实际上就是个人心志的主观认同。这也就是他反复强调的“故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明”的学术主张，“志乎闻道，求不谬于心”的终极目标。这样一来，对经书义理和圣人之道的探讨，最终归结到了“心之所同然”，亦即人心的认同和理性的思辨。所谓“理义非他，心之所同然也。何以同然？心之明之所止，于事情区以别焉，无几微爽失，则理义以名”[19]，反映的就是这一情形。正是因为义理的探讨需要藉助人心的认同和理性的思辨，所以，戴震极力主张“志存闻道，必空所依傍”，既不依附汉宋，也不受前人偏见的影响和局限。在他看来，“汉儒故训有师承，亦有时附会；晋人附会凿空益多；宋人则恃胸臆为断”[20]。因此，治学尤须“不以人蔽己，不以己自蔽”[21]，重在个人的独立思考和理性判断，以避免前人附会、凿空、武断之失，达到“十分之见”的境地。不难看出，戴震既重视经书文字、音韵、训诂本身的客观考证，又强调并最终归结到个人心志的主观认同，并且把二者巧妙地结合起来，形成了其学术主张的独特风格。

与戴震相较，阮元则从折衷汉宋、不立门户的着眼点出发，提倡“崇宋学之性道，而以汉儒经义实之”，致力于在圣人之道与文字训诂之间建立一种有机的、实实在在的联系。由于圣人生活的年代都十分久远，其思想精华大多积淀在代代相传的经典之中，后人要了解其确切的涵义，就必须究明文字、音韵、训诂，由字通词，由词通句，由句通经，由经达道。因此，就文字、音韵、训诂这一“升堂入室”的“门径”而言，时代越早，离圣人越近，也就越能保存圣人之道以及经书的原义。阮元明确指出：“后儒说经，每不如前儒说经之确，何者？前儒去古未远，得其真也。故孔、贾虽深于经疏，要不若毛、郑说经之确；毛、郑纵深于《诗》、《礼》，更不若游、夏之亲见闻于圣人矣。”[22]他比喻说：“譬之越人之语言，吴人能辨之，楚人则否；高、曾之容体，祖、父及见之，云、仍则否。盖远者见闻终不若近者之实也。”而他个人的治学经历，也跨越了由宋而唐而汉的阶段，切身体会到古代的汉儒经

说较之后世流于空疏的宋明理学，更为接近经书的原义。他说："元少为学，自宋人始，由宋而求唐，求晋、魏，求汉，乃愈得其实。"㉓因此，阮元提倡"推明古训"，复兴"古学"。在他看来，"《易》、《书》、《诗》皆有古学。古学者何？商周之卿大夫，鲁邹之诸圣贤，秦汉之诸儒是也。"㉔而要复兴从商周到秦汉的古学，就必须"古训是式"，以先秦两汉时期的经注经说为依据。所谓"士人读书当从经学始，经学当从注疏始"，即反映了阮元所提倡的治学途径。当然，"注疏诸义，亦有是有非"，"好学深思，实事求是之士"对此应善于"推求寻览"㉕，不可一味信从。因此，鉴于当时一些汉学家泥古、佞汉的弊端，阮元特别强调："儒者之于经，但求其是而已矣。是之所在，从注可，违注亦可，不必定如孔、贾义疏之例也。"在阮元看来，株守附会之弊甚至更应引起学术界的重视，他说："株守传注，曲为附会，其弊与不从传注，凭臆空谈者等。夫不从传注，凭臆空谈之弊，近人类能言之，而株守传注，曲为附会之弊，非心知其意者，未必能言之也。"㉖可见，实事求是，推明古训，复兴古学，成为阮元倡导的主张和追寻的目标。较之戴震既重视经书文本的客观考证，又强调并最终归结到个人心志的主观认同，将主观与客观二者相糅合的学术风格，可以看到，阮元推崇的是对经书文字、音韵、训诂本身纯客观的考证研究，强调的是求实、求是的治学态度，致力于探索和阐发的是古代圣贤之学。显然，二者在学术主张上的差异，已经有相当的距离了。

三

正是因为戴震与阮元在对汉学治学宗旨的理解和阐发上颇多差异，所以，二者的学术实践大不相同，成就也不一样。

戴震极为重视义理，他在从事文字、音韵、训诂、名物、典制、天文、历算、地理等专门学术研究和考证的同时，还特别撰有阐发义理思想的著述《绪言》、《原善》、《孟子私淑录》、《孟子字义疏证》等书。并且，较之文字、音韵、训诂等专门的学术研究，戴震更为推崇的是哲学的探索和义理的阐发。他曾说："六书、九数等事，如轿夫然，所以舁轿中人也。以六书、九数等事尽我，是犹误认轿夫为轿中人也。"㉗而在这些被尊为"轿中人"的义理著述中，戴震本人尤为看重的是《孟子字义疏证》，视之为"明道"、"上承孔孟"的代表作。他曾经明确指出："仆生平著述之大，以《孟子字义疏证》为第一，所以正人心也。"㉘可以说，《孟子字义疏证》，是戴震本人认可的发明经书义理和孔孟之道的代表作，也是戴震进行义理探索的学术实践的重要成果。那么，在这部著述中，戴震究竟是如何阐发义理，阐发的又是什么样的义理思想呢？从著述体裁来看，戴震是从《孟子》一书中选出"理"、"天道"、"性"、"才"、"道"、"仁义礼智"、"诚"、"权"等关键词语，以自问自答的方式，引经据典，加以疏证的。

以"理"字为例。本来，"六经，孔、孟之言以及传记群籍，'理'字不多见"。自宋代学者"体贴"出"天理"之后，"理"字始成为理学的核心内容和重要概念，理学家甚至以"理"为"如有物焉，得于天而具于心"，构建出一个独立于物质世界之外的永恒存在的"理"，并推之于人伦日用，把理、欲截然对立起来，强调"不出于理则出于欲，不出于欲则出于理"，极力宣扬"存天理，灭人欲"的主张。随着理学被尊为统治者的官方正统学术，理学家的这套理欲之辨日益成为统治者藉以束缚广大民众，维护其政权统治的思想工具和精神枷锁。戴震洞察这一情形，故于《孟子字义疏证》一书中，开卷即先辨"理"字。他明确指出："理者，察之而几微必区以别之名也，是故谓之分理；在物之质，曰肌理，曰腠理，曰文理；得其分则有条而不紊，谓之条理。"㉙在界定"理"的自然属性的前提下，戴震充分肯定人与生俱来的"声色臭味"、"血气心知"的自然本性，他说："人生而后有欲、有情、有知，三者，血气心知之自然也。给于欲者，声色臭味也，而因有爱畏；发乎情者，喜怒哀乐也，而因有惨舒；辨于知者，美丑是非也，而因有好恶。声色臭味之欲，资以养其身；喜怒哀乐之情，感而接于物；美丑是非之知，极而通于天地鬼神。"因此，"举凡饥寒愁怨，饮

食男女，常情隐曲之感，则名之曰人欲”[30]。人欲不仅是合理的，而且与天理之间有着不可分割的联系。戴震认为：“欲者，血气之自然”；“理非他，盖其必然也”[31]。“由血气之自然，而审查之以知其必然，是之谓理义；自然之与必然，非二事也。就其自然，明之尽而无几微之失焉，是其必然也”[32]。在充分肯定人欲合理性的基础上，戴震明确提出：“人伦日用，圣人以通天下之情，遂天下之欲，权之而分理不爽，是谓理。”他尖锐地批评宋儒“截然分理欲为二，治己以不出于欲为理，治人亦必以不出于欲为理，举凡民之饥寒愁怨、饮食男女、常情隐曲之感，咸视为人欲之甚轻者也”[33]，一切以“理”为断，以“理”责人，乃至“尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失，谓之顺；卑者、幼者、贱者以理争之，虽得，谓之逆。于是下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上；上以理责其下，而在下之罪，人人不胜指数。人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之！”[34]戴震揭露说，理学家的这种“理欲之辨，适成忍而残杀之具”[35]，“其所谓理者，同于酷吏之所谓法。酷吏以法杀人，后儒以理杀人，浸浸乎舍法而论理，死矣，更无可救矣”[36]！

从上述关于“理”字的疏解中，可以看到，戴震并未如其自言，真正“上承孔孟”，阐释孟子的思想和《孟子》的义理，提出并加以推阐的只是自己的思想主张，他对“理”字的看法，以及据此对宋儒理欲观展开的批评。而在《孟子字义疏证》一书中，类似这样藉疏证《孟子》字义之名，阐发自己思想之实的情形并不鲜见。也就是说，戴震通过对《孟子》一书中一些重要字词、概念的阐释，实际上提出了自己的思想主张，而且从自然观、认识论到伦理观，形成了一个完整的与宋明理学截然对立的体系。

与戴震相较，阮元则极为重视经书文字、音韵本身的客观研究，强调探寻其中蕴含的原始义理和圣人之道。由此出发，阮元对“理”字这类古代圣贤和儒家经籍极少言及的概念不置一词，而把重点集中在对圣贤之道中最为“实者、近者、庸者”的有关字词的阐释。在他看来，“有古人不甚称说之字，而后人标而论之者；有古人最称说之恒言要义，而后人置之不讲者”[37]，学者应把重点放在后者的研究上，而不应当于“古人不甚称说”之处标新立异，随意发挥。因此，阮元的义理著述大多都是对古代经籍常见之字词和“古人最称说之恒言要义”的发明、归纳和阐释，其代表作有《论语论仁论》、《孟子论仁论》、《性命古训》，以及《大学格物说》、《论语一贯说》等。

以《论语论仁论》为例。阮元之所以选择“仁”字加以阐释，是因为在他看来，“孔子为百世师，孔子之言著于《论语》为多。《论语》言五常之事详矣，惟论‘仁’者凡五十有八章，‘仁’字之见于《论语》者凡百有五，为尤详。若于圣门最详切之事论之，尚不得其传而失其旨，又何暇别取《论语》所无之字标而论之邪？”因此，阮元特别从《论语》中择取所有涉及“仁”字的章节、文句，逐一列举于前，再旁征博引，详加考释论证于后，尤为致力于阐发“仁”字的本义，其中有言：

许叔重《说文解字》：“仁，亲也。从人二。”段若膺大令《注》曰：“见部曰：‘亲者，密至也。’会意。《中庸》曰：‘仁者，人也。’《注》：‘人也，读如相人偶之人，以人意相存问之言。’《大射仪》：‘揖以耦。’《注》：‘言以者，耦之事成于此意相人耦也。’《聘礼》：‘每曲揖。’《注》：‘以人相人耦为敬也。’《公食大夫礼》：‘宾入三揖。’《注》：‘相人耦。’《诗·匪风 笺》云：‘人偶能烹鱼者。人偶能辅周道治民者。’”元谓：贾谊《新书·匈奴篇》曰：“胡婴儿得近侍侧，胡贵人更进得佐酒前，上时人偶之。”以上诸义，是古所谓人耦，犹言尔我亲爱之辞。独则无耦，耦则相亲，故其字从人二。《孟子》曰：“仁也者，人也。”谓仁之意即人之也。元案：《论语》：“问管仲，曰：人也。”《诗·匪风·疏》引郑氏《注》曰：“人偶，同位之辞。”此乃直以人也谓仁也，意更显矣。又案：“仁”字不见于虞、夏、商《书》及《诗》三《颂》、《易》卦爻辞之内，似周初有此言而尚无此字。其见于《毛诗》者，则始自《诗·国风》“洵美且仁”。再溯而上，则《小雅·四月》“先祖匪人，胡宁忍予”。此“匪人”“人”字实是“仁”字，即人偶之意，与《论语》“人也。夺伯氏邑”相同。盖周初但写

“人”字，周官礼后始造“仁”字也。

正是在考证“仁”字的本义，并逐一阐释《论语》所有章节文句中有关“仁”字的涵义之后，阮元得出结论：“诠解‘仁’字，不必烦称远引，但举《曾子·制言篇》‘人之相与也，譬如舟车然，相济达也。人非人不济，马非马不走，水非水不流’；及《中庸篇》‘仁者，人也’；郑康成注‘读如相人偶之人’；数语足以明之矣。春秋时，孔门所谓仁也者，以此一人与彼一人相人偶而尽其敬礼忠恕等事之谓也。相人偶者，谓人之偶之也。凡仁，必于身所行者验之而始见，亦必有二人而仁乃见。若一人闭户斋居，瞑目静坐，虽有德理在心，终不得指为圣门所谓之仁矣……自博爱谓仁立说以来，歧中歧矣。吾固曰：孔子之道，当与实者、近者、庸者论之，则春秋时学问之道显然大明于世而不入于二氏之途。吾但举其是者，而非者自见，不必多其辞说也。”[38]

在此，阮元既未长篇大论地批评后世学者特别是宋儒的观点，也未连篇累牍地阐述自己的思想主张，而只是通过对《论语》中常见的“仁”字这一关键词语的翔实考证和归纳阐释，凸显“仁”字的本义，恢复儒家经说的原始面貌。这种对经籍文字、音韵、训诂本身纯客观的考证研究，确实在相当程度上接近或达到了经书义理和圣人之道的真实。诚如阮元自言：“余之说经，推明古训，实事求是而已，非敢立异也。”[39]

四

比较戴震、阮元的学术实践，可以看到，同样在寻求圣人之道的探索中，戴震得到的最终结果是建立了自己的思想体系，而阮元的最大功绩则是在相当程度上推明了“古训”，恢复了“古学”，亦即经书的原义原解。追本溯源，个中的差异，实际上是二者不同的学术主张推阐的必然结果。

如前所述，戴震既重视经书文字、音韵本身的客观考证，又强调并最终归结到个人心志的主观认同。就前者而言，其标准是客观的，“必征之古而靡不条贯，合诸道而不留余议，钜细毕究，本末兼察”[40]；而就后者而言，其标准则是主观的，即“志乎闻道，求不谬于心”。这种主观与客观相互糅合的学术主张，必然反映在其学术实践上，形成其别具特色的学术风格。以《孟子字义疏证》为例，这是戴震本人认可的发明经书义理和孔孟之道的代表作，戴震的初衷亦在于“惧学者蔽以异趣”，故而特撰《孟子字义疏证》等义理著述，以唐代韩愈“求观圣人之道，必自孟子始”之语自况，努力发明“天人之道，经之大训”，试图重振宋明以后儒学之“坠绪”[41]，“其隐然以道自任，上接孟子，意可见矣”[42]。但实际上，正如对“理”字的阐释一样，戴震在全书中并未按照孟子的思想进行疏解，不过是藉用“明道”的名义，采取“疏证”《孟子》“字义”的方式，阐发自己的思想主张，并对“蔽以异趣”宋明理学予以了尖锐的批判。探寻戴震的学术实践，可以说，其起点为“我注六经”，即客观的训诂考据；终点却是“六经注我”，亦即主观的借题发挥，包括《孟子》在内的经籍，只是阐述其义理思想的工具而已。对此，尽管当时的学者不少都认为戴震之学“标举古义”，“上承孔孟”，其《原善》、《孟子字义疏证》等著述为“至道之书”[43]，但仍有一些学者，察觉出了个中奥秘。王昶说：“东原之学，苞罗旁搜于汉、魏、唐、宋诸家，靡不统宗会元，而归于自得；名物象数，靡不穷源知变，而归于理道。”[44]焦循也认为：“东原生平所著书，唯《孟子字义疏证》三卷、《原善》三卷最为精善，知其讲求于是者，必深有所得，故临殁时往来于心，则其所谓‘义理之学可以养心’者，即东原自得之义理，非讲学家《西铭》、《太极》之义理也。”[45]所谓戴震之学“归于自得”，其讲求之义理乃为“自得之义理”，即反映了戴震义理思想的实际情形。其后，王国维在研究戴震哲学思想时，曾明确指出，戴震之学实际上已“出汉学固有之范围外，而取宋学之途径”[46]；梁启超则说，戴震的《孟子字义疏证》“盖轶出考证学范围之外，欲建设一‘戴氏哲学’矣”[47]。胡适也认为，戴震“根据古训作护符，根据经验作底子，所以能摧破五六百年推崇的旧说，而建立他的新理学”[48]。这些看法，都颇为准确地揭示了戴震学术实践的特点。

与戴震不同，阮元恪守汉学的治学宗旨，严格遵循由文字、音韵、训诂入手以寻求经书义理的途径，致力于究明经籍的原义原解，恢复圣人之道的真实面貌。为“推明古训”，复兴古学，阮元极为重视文字的本义。在他看来，“古圣人造一字，必有一字之本义，本义最精确无弊”[49]，因此，只要考证出文字的本义，就能追溯到圣贤和经典的原始义理，而这一原始义理又是“最精确无弊”的，它可以成为检验后人理解和解释准确与否的准绳。遵循这一途径，阮元以平实通达的考证，论“仁”，解“性”，释“敬”，释“顺”，释“达”，说“格物”，说“一贯”，在不少字词的阐释上返本溯源，恢复了经典的原义和圣人之道的原貌。他在考证“性”字的构造，溯源“性”字的古义之后，曾有言：“余讲学不敢似学案立宗旨，惟知言‘性’则溯始《召诰》之‘节性’，迄于《孟子》之‘性善’，不立空谈，不生异说而已。性字之造于周、召之前，从‘心’则包仁义礼智等在内，从‘生’则包味臭声色等在内，是故周、召之时解‘性’字者朴实不乱，何也？字如此实造，事亦如此实讲。”[50]可以说道出了其经说实事求是，“推明古训”，“非敢立异”的特点。后世学者称阮元说经“其言质实明白，足以砭老佛之失，拯陆王之弊，信乎其为古训也”[51]，推之为“深于古儒家之学者”[52]，是有一定道理的。

综观戴震和阮元，虽然同为乾嘉汉学的代表人物，但由于他们对汉学治学宗旨的理解不同，推阐的重点有别，最终造成了二者思想主张和学术实践的差异。比较而言，戴震由强调义理进而重视“心志”，其学术实践也由客观的训诂考据始至主观的理性思辨终，因此，尽管戴震严厉批评“宋以来儒者，以己之见硬坐为古贤圣立言之意”[53]，认为“舍圣人立言之本指，而以己说为圣人所言，是诬圣；借其语以饰吾之说，以求取信，是欺学者也”[54]，但他本人的学术实践，却自觉不自觉地重蹈了自己所批评的途辙。阮元则比较严格地遵循汉学的治学宗旨，由文字、音韵、训诂入手，力图通过平实的考证，寻求经籍的原始义理，恢复圣人之道的原始面貌，“以六经孔孟之旨，还之六经孔孟”。而他的学术实践，也确实在相当程度上发明了圣人之道的精义，复兴了“古学”。王国维评论戴震、阮元的哲学思想，曾言“一方复活先秦之哲学，一方又加以新解释”，认为“戴、阮二氏之说，实代表国朝汉学派一般之思想”[55]。如果以前者方之阮元，以后者方之戴震，二者代表了乾嘉汉学内部两种不同的学术取向以及义理思想的顶点，应当说是颇为恰如其分的[56]。

但是，当我们关注戴震和阮元的学术实践之时，却不难发现一个耐人寻味的现象，即戴震实际上“取宋学之途径”，更多的藉助主观的“心志”和理性的思辨，赋予经典以“新解释”，最终结果是建立了自己的思想体系，即“戴氏哲学”；而阮元比较严格地遵循汉学的学术途径，致力于文字、音韵、训诂本身的考据，实事求是，“非敢立异”，却只是“复活先秦之哲学”，发明圣人之道的某些精言要义而已。如果说，阮元注重从文字、音韵、训诂本身出发的学术实践，努力摒弃主观的臆断，讲求客观的研究，已经达到了汉学治学宗旨的极致，那么，戴震重视“自得之义理”的学术实践，则恰恰反衬出了汉学宗旨本身在理论思维上的局限。即如阮元，如此努力地实践汉学的治学宗旨，并确实在相当程度上接近或达到了经书字词训释的真实，发明了圣人之道的精义，但这些一字一义的训释考证，这些星星点点的精言要义，就像散落一地的珠玑，阮元未能也无法把它们贯穿起来，重新组合或建立起一个系统的、完备的理论体系。由此看来，乾嘉汉学的治学宗旨，既有其内在的科学性，也有其与生俱来的局限性。其科学性在于：它强调从文字音韵训诂入手来研究整理古代的典籍，以消除后世流传过程中造成的讹误乃至人为的歪曲误解，认识和理解其原来的意义，其治学方法是客观的，其治学态度也是严谨的，颇具近代理性主义精神，与近代科学研究的方法亦有相通之处，这正是乾嘉汉学能取代宋明理学风靡一时，并能获得辉煌成就，达到中国古代学术发展高峰的重要原因。其局限性则在于：它过分强调“言言有据，字字有考”，偏重于“向纸上与古人争训诂形声”[57]，其学术实践的顶点是回到古代的原始儒学，追求经典本来面目的恢复，探寻圣人之道的原始涵义。

因此，尽管其努力能够在一定程度上“复活先秦之哲学”，发明圣人之道的某些精言要义，但涉及哲理探索，特别是理论创新方面，就不免显得捉襟见肘，力不从心。乾嘉汉学在整体价值取向上难以建立系统的理论体系，也较少接触和回答社会的现实问题，其治学宗旨本身的局限性，不能不说是其中的重要原因。就此而言，戴震与阮元的思想主张和学术实践，可以说从不同的侧面，印证了这一点。

①方东树：《汉学商兑》卷中之下，清光绪二十六年浙江书局刊本。
②戴震：《戴震文集》卷九，《与是仲明论学书》，中华书局 1980 版。
③⑦段玉裁：《戴东原先生年谱》，附载《戴震文集》卷末。
④顾炎武：《顾亭林诗文集·亭林文集》卷四，《答李子德》，中华书局 1983 年第二版。
⑤惠栋：《松崖文钞》卷一，《九经古义述首》，清刊本。
⑥《戴震文集》卷十一，《题惠定宇先生授经图》。
⑧㉗段玉裁：《戴东原集序》引戴震语，附载《戴震文集》卷首。
⑨㉘段玉裁：《戴东原集序》。
⑩⑫㉓阮元：《研经室集·二集》卷七，《西湖诂经精舍记》，中华书局 1993 年版。
⑪《研经室集·一集》卷二，《论语一贯说》。
⑬凌廷堪：《校礼堂文集》卷三五，《戴东原先生事略状》，《安徽丛书》1935 年版。
⑭章学诚：《文史通义》卷二，《内篇二·博约中》，《文史通义校注》本，中华书局 1985 年版。
⑮《研经室集·一集》卷二，《拟国史儒林传序》。
⑯《戴震文集》卷十，《古经解钩沉序》。
⑰《戴震文集》卷十一，《沈学子文集序》。
⑱《戴震文集》卷十一，《郑学斋记》。
⑲戴震：《孟子字义疏证·原善》卷中，中华书局 1982 年第二版。
⑳㊱㊼《孟子字义疏证·与某书》。
㉑《戴震文集》卷九，《答郑丈用牧书》。
㉒㉔阮元：《小沧浪笔谈》卷四，清嘉庆七年浙江节院刊本。
㉕《研经室集·三集》卷二，《江西校刻宋本十三经注疏书后》。
㉖《研经室集·一集》卷十一，《焦里堂循群经宫室图序》。
㉙㉜㉞戴震：《孟子字义疏证》卷上。
㉚㉝㉟《孟子字义疏证》卷下。
㉛《孟子字义疏证·绪言》卷上。
㊲阮元：《研经室集·一集》卷一，《释顺》。
㊳阮元：《研经室集·一集》卷八，《论语论仁论》。
㊴阮元：《研经室集·自序》。
㊵《戴震文集》卷九，《与姚孝廉姬传书》。
㊶戴震：《孟子字义疏证·序》；《原善》卷上。
㊷段玉裁：《经韵楼集》卷七，《答程易田丈书》，清道光元年刊本。
㊸凌廷堪：《校礼堂文集》卷三五，《戴东原先生事略状》。
㊹王昶：《春融堂集·戴东原先生墓志铭》，附载《戴震文集》卷末。
㊺焦循：《雕菰楼集》卷七，《申戴》，清道光四年刊本。
㊻55王国维：《王国维先生全集初编·静安文集》，《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》，台湾大通书局 1976 年版。
㊼梁启超：《清代学术概论》，收入《饮冰室合集》第八册，中华书局 1989 年影印本。
㊽胡适：《戴东原的哲学》，收入姜义华主编：《胡适学术文集·中国哲学史》下册，中华书局 1991 年版。
㊾阮元：《研经室集·续一集》卷一，《释敬》。
㊿阮元：《节性斋主人小像跋》，转引自《王国维先生全集初编·静安文集》，《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》。
51王棻：《柔桥文钞》卷十一，《读阮文达性命古训》，上海国光书局 1914 年刊本。
52刘毓崧：《通义堂文集》卷九，《吴礼北竹西求友图序》，上海古籍书店 1963 年重印《求恕斋丛书》本。
54《孟子字义疏证》卷中。
56案：王国维认为戴震、阮元二者的学术途径和哲学思想相同，谓“阮氏之说全祖戴氏，其所增益者，不过引《书·召诰》、《诗·卷阿》之说为戴氏所未及，又分析‘性’之字义而已”。故于《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》一文，将戴震与阮元相提并论。笔者则认为，阮元与戴震的学术途径和哲学思想判然有别，王氏言阮元说经多“引《书·召诰》、《诗·卷阿》之说”，“又分析‘性’之字义”，实际上正反映了其学术途径与戴震的差异。
57方东树：《汉学商兑》卷中之上。